



Archivio antropologico mediterraneo

Anno XXI, n. 20 (2) | 2018
Varia

Corpi dissonanti: note su *gender variance* e sessualità. Il caso dei *femminielli* napoletani

Dissonant Bodies: Notes on Gender Variance and Sexuality. The Case of Neapolitan femminielli

Marzia Mauriello



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/aam/706>

DOI: 10.4000/aam.706

ISSN: 2038-3215

Editore

Dipartimento Culture e Società - Università di Palermo

Notizia bibliografica digitale

Marzia Mauriello, « Corpi dissonanti: note su *gender variance* e sessualità. Il caso dei *femminielli* napoletani », *Archivio antropologico mediterraneo* [Online], Anno XXI, n. 20 (2) | 2018, online dal 03 janvier 2019, consultato il 23 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/aam/706> ; DOI : 10.4000/aam.706

Questo documento è stato generato automaticamente il 23 settembre 2019.

Archivio antropologico mediterraneo

Corpi dissonanti: note su *gender variance* e sessualità. Il caso dei *femminielli* napoletani

Dissonant Bodies: Notes on Gender Variance and Sexuality. The Case of Neapolitan femminielli

Marzia Mauriello

1. Il corpo visibile: dal genere al sesso

- ¹ Le identità di genere appaiono oggi, con più evidenza che in passato, processi in continua revisione e rielaborazione. Di fatto, i generi si situano tra la tensione alla fluidità dei tempi postmoderni – ragion per cui l'acronimo LGBTQI (*Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersexual*) tende ad allungarsi sempre di più – e la spinta a processi di normalizzazione¹ interni alla stessa comunità rappresentata dall'acronimo succitato, il quale può definirsi, in tal senso, un'area di controversa delimitazione². Fluidità e normalizzazione, in realtà, non sono in opposizione l'una all'altra ma, a ben vedere, in una relazione di continuità. La moltiplicazione di categorie identitarie non è detto, del resto, che renda queste stesse più fluide. In alcuni casi, piuttosto, l'appartenenza a una categoria, che si vorrebbe esclusiva, diventa una necessità, oltre che di autoaffermazione, anche politica (Namaste 2005: 8).
- ² Con specifico riferimento all'esperienza transgender, Gagné e Tewksbury mostrano, ad esempio, come i soggetti che “sfidano” il sistema del genere binario con le loro identità “varianti”, al tempo stesso lo rafforzano attraverso il desiderio, indotto anche dal bisogno di accettazione sociale, di “passare per l'altro” (1998: 82). La tendenza alla normalizzazione, in questo caso, si sposa con l'opportunità di identificarsi con un sé che oggi può apparire e rappresentarsi attraverso un corpo costruito in funzione del binarismo di genere. Vale a dire, un “corpo conforme”, ossia femminilizzato o maschilizzato in linea con l'idea che femminile e maschile siano principi binari e, soprattutto, irriducibilmente legati a un luogo fisico, corporeo, anatomico, genitale.

Nonostante le riflessioni prodotte dai *Gender Studies* sulle identità di genere quali processi svincolati dalla biologia e l'autoaffermazione di soggettività varianti, di fatto la vagina e il pene continuano a rappresentare la quintessenza del femminile e del maschile³. Due corpi, dunque, per due generi.

- 3 È la nozione stessa di corpo, tuttavia, specie nelle sue declinazioni di genere, a essere stata di fatto (ri)elaborata nei contesti occidentali cristiani a partire dal XVIII secolo, da quando le “scoperte”⁴ in campo medico e scientifico hanno mutato profondamente la visione del corpo sessuato mettendo in atto, quindi, una risignificazione del femminile e del maschile. È plausibile che i processi di inclusione e/o di esclusione, così come la percezione, interna ed esterna, dei soggetti che incarnano una variante di genere dipendano in larga parte dalla mutata visione del femminile e del maschile in relazione ai corpi che li rappresentano.
- 4 Con il passaggio dall'isomorfismo al dimorfismo sessuale, i genitali femminili cessano di essere pensati come la versione introvertita di quelli maschili e diventano “altro dall'altro”. Così, afferma Badinter «si è passati dalla differenza di grado alla differenza di natura» (1992: 20). Prima di allora, essere di un genere o di un altro, con le ovvie differenze nei termini gerarchici di un'ottica patriarcale e androcentrica, era soprattutto una questione di rango, significava occupare un determinato posto nella società e riprodurre i ruoli attribuiti agli uomini e alle donne, ruoli non determinati necessariamente dalla biologia (Badinter 1992: 20; Laqueur 1990; Ferrand 2004: 4). Prima della “scoperta” del dimorfismo sessuale, dunque, il sesso del soggetto aveva di fatto non un valore ontologico ma era inteso come epifenomeno, lasciando al genere, considerato una categoria culturale (non a caso verrà definito poi “sesso sociale”) il ruolo di attributo primario e universale (Laqueur 1990; Badinter 1992).
- 5 Il dimorfismo sessuale è venuto a rendere il sesso matrice prediscorsiva del genere, ipotesi confutata da Judith Butler (2004 [1990]), la quale, invece, afferma la precedenza del genere rispetto al sesso anche in questa nuova visione del corpo. La scoperta di una diversità morfologica tra i sessi femminile e maschile sarebbe in questo modo anch'essa, in linea col pensiero di Butler, la risultante di un ordine concettuale binario che è venuto a prodursi nei corpi e a riprodursi attraverso di essi. In altri termini, le identità sarebbero costruite non in funzione dei corpi che le rappresentano ma in virtù di forti imposizioni da parte dei saperi/poteri, quali quello medico e giuridico, che sono venuti a determinare, seguendo un ordine eteronormato, il modello morfologico dimorfo⁵.
- 6 Che si sia in accordo o meno con la questione della prediscorsività del genere rispetto al sesso, resta indubbio che la teoria dei generi, anche in un'ottica decostruzionista, sia indissociabile dal modo in cui in Occidente si è imparato a guardare al corpo e a interpretarlo sia come una proprietà, quasi un oggetto “da modellare” (Le Breton 2007[1990]) sia, al tempo stesso, come l'elemento irriducibile, nella sua parte genitale, alla definizione della persona. Non a caso, l'anomalia corporea – intesa nel suo senso più ampio che include, dunque, sia il sesso biologico sia la presentazione del sé in una modalità discordante con il codice eteronormato – ma anche quella sessuale (sessualità, orientamento e pulsione sessuale) e sentimentale sono state associate al peccato, al crimine nonché alla malattia. Dall'ermafroditismo (oggi intersessualità) al fenomeno transgender, passando per l'omosessualità, il concetto di devianza si è costruito e sviluppato attorno all'idea di una discordanza, di un allontanamento, da ciò che

rispetto al corpo (e agli atti corporei) si è imparato a riconoscere come “naturale”, ossia normale, legittimo, lecito e sano.

- 7 Un’indagine che parta da una riflessione sul corpo e sui contesti in cui questa idea di devianza (in senso negativo) si è costruita e consolidata è, dunque, indispensabile. Così come lo è indagare il modo in cui i soggetti portatori di quella che veniva percepita come un’anomalia (corporea, comportamentale, sessuale) hanno guardato a loro stessi come soggetti non solo anomali ma anormali, cercando talvolta, nelle stesse istituzioni che li condannavano, una risposta, una soluzione che consentisse loro di rendersi adeguati alla norma superando il grande tabù della diversità. I corpi “dissonanti”, la metafora proposta per indicare le soggettività non conformi agli standard egemonici, sono sempre esistiti, dal punto di vista dei comportamenti, degli atteggiamenti, dei linguaggi, dei modi di configurazione, espressione e rappresentazione del sé. La dissonanza riguarda il modo diverso di guardare a se stessi, ma anche all’altro da sé, rispetto a un ordine costituito, a una norma codificata. Sono queste dissonanze che consentono una riflessione su come l’idea di “giusto” rispetto alle soggettività – nonché l’idea di ordine e relativa devianza da questa idea – non sia “naturale” ma la risultante di processi storici, culturali e sociali che ne hanno prodotto la configurazione e il consolidamento, in questo caso nei contesti che si usa definire occidentali. Specchio di questo processo di costruzione e decostruzione del sé è il corpo, che si pone al centro della questione specie in virtù del fatto che oggi, attraverso le moderne tecnologie mediche e chirurgiche, si possa modificarlo senza soluzione di continuità. Per tale ragione, questo lavoro parte da un’analisi degli “ordini corporei”, relativamente alla questione della sessualità, fino ad arrivare alle identità che incarnano quella che oggi viene definita varianza di genere. In quest’ultimo caso, spesso, si rende evidente, infatti, il processo di normalizzazione, cui prima accennavo, che si attua attraverso un corpo che cambia, si modifica e trasforma. La *reductio ad corpus* è evidente nei contesti in cui la biomedicina ha messo in atto questa opera di risignificazione delle identità che passa dal corpo (Mauriello 2017b). Dove, per varie ragioni, il passaggio di questo sapere/potere non vi è stato, le stesse nozioni di sesso, genere e sessualità sono tutte da ridiscutere. Non a caso, esistono i terzi generi, di cui i *femminielli* napoletani, di cui tratto in questo lavoro, sono tra i rappresentanti.
- 8 La riflessione antropologica che qui propongo è la risultante di un’etnografia nei contesti LGBTQI napoletani che ho iniziato circa nove anni fa e che ancora sto conducendo. Alcuni dei soggetti intervistati, e di cui riporto le testimonianze⁶, li ho incontrati più volte nel corso degli anni e intervistati in più occasioni, oltre che frequentati in situazioni “ordinarie” (contesti domestici e familiari) e “straordinarie” (eventi pubblici, manifestazioni, contesti rituali e festivi). Un’analisi di questo tipo presuppone, inoltre, la messa in campo e a confronto di discipline e saperi che consentono di incrociare gli sguardi; d’altra parte, i *Gender Studies*⁷, filo conduttore di questa indagine, sono per loro stessa “natura” (qui in senso di genesi) interdisciplinari. Ho, pertanto, interrogato fonti e letterature disparate nel tentativo di restituire la complessità del tema trattato⁸.
- 9 Obiettivo di questo lavoro è mostrare come, nel loro incarnare un terzo, o si potrebbe dire, in un’ottica meno classificatoria e più fluida, un altro genere, e per il modo in cui lo rappresentano e si rappresentano, i *femminielli* consentono di analizzare il binomio sesso/genere per come è stato costruito. Essi sono la prova vivente di come i saperi/poteri hanno agito sulle soggettività attraverso l’acquisizione progressiva di

un'egemonia sul corpo. I *femminielli* mostrano, inoltre, quanto la determinazione di categorie, utili all'autoriconoscimento, ma anche all'acquisizione di diritti e poteri, abbia in alcuni casi dato luogo a processi di esclusione. Per contro, consentono di individuare come alcune strategie, messe in atto dalla comunità di appartenenza, ne hanno permesso, invece, a vario titolo e in varia misura, l'inclusione sociale.

2. Ordini corporei

- 10 Il corpo sessuato, a seguito delle riflessioni prodotte all'interno dei *Gender Studies*⁹, viene oggi a essere inteso quale "entità" autonoma rispetto sia alla pratica – orientamento – sessuale sia all'identità di genere dei soggetti; se tale visione del corpo è il risultato di un ragionamento che ha consentito di "liberare" finalmente una sessualità repressa da secoli perché vincolata totalmente alle dinamiche della riproduzione (Foucault 2006 [1976]) e quindi all'eterosessualità obbligatoria, essa ha, dall'altro, creato una discontinuità, a volte forzata, tra orientamento sessuale e identità di genere (Valentine 2007: 57-64; Mauriello 2012).
- 11 Come si accennava poc'anzi, fino a prima della scoperta del dimorfismo sessuale, il genere era un insieme di attributi e di comportamenti, tra cui figurava anche la sessualità (Laqueur 1990: 136). Nel XIX secolo, dalla sodomia, considerata fino ad allora un'aberrante pratica temporanea, si passa all'omosessualità, ritenuta, invece, uno stato legato all'identità dell'individuo, al suo modo di essere; gli omosessuali cominciano a essere considerati come "una specie particolare" di soggetti (Badinter 1992; Foucault 2006 [1976]). L'invenzione di nuovi termini per descrivere le persone interessate ad altre persone dello stesso sesso, ossia omosessuale e "invertito", cambierà il modo di intendere questi individui: «la creazione di una parola corrisponde alla creazione di un'essenza, di una malattia psichica e di un male sociale» (Badinter 1992: 152, trad. mia).

Alla fine del XIX secolo, la definizione di omosessuale maschio consisteva in una estrema femminilità del soggetto. Si parla di un'anima femminile dentro un corpo maschile. I manierismi dell'omosessuale visibile evocano una parodia del femminile tradizionale (*Ibidem*: 235, trad. mia).
- 12 Il termine omosessualità, coniato nel 1869 da Benkert, un medico ungherese, vide rafforzare il suo significato da un magistrato di Hannover, Heinrich Ulrichs, omosessuale, il quale definì l'omosessualità «un'anima femminile finita in un corpo maschile» (*Ibidem*: 153, trad. mia), spostando il discorso dalla pratica temporanea del corpo a una questione identitaria, da un lato e, dall'altro, alla patologia, all'idea di *devianza* da uno stato di normalità. Di qui, gli studi dello psichiatra tedesco Westphal che nel 1870 pubblicò il suo studio su *l'inversione congenita del sentimento sessuale con coscienza morbosa del fenomeno*: «poco a poco, tutto il mondo cominciò a guardare agli omosessuali come a dei malati» (*Ibidem*). La normalità consisteva, dunque, nel mostrare una "sana" eterosessualità. A partire dal XIX secolo, nel discorso medico i comportamenti sessuali "normali" e le identità di genere vengono a corrispondere, devono corrispondere (Badinter 1992).
- 13 Badinter afferma che la stigmatizzazione degli omosessuali è il risultato sia del processo di classificazione delle sessualità sia di una sopraggiunta ossessione per la norma e precisa che a essere stigmatizzati fossero soprattutto gli omosessuali passivi; ciò non sorprende alla luce del fatto che la passività sessuale sia sempre stata

(immaginata come) un attributo del femminile; il comportamento sessuale viene qui a definire l'identità della persona ed essere passivi nel rapporto significa assimilarsi, pericolosamente, all'Altro, al femminile, non rispettando, dunque, l'ordine dicotomico che si produce e riproduce anche attraverso la pratica sessuale¹⁰. In tal senso, non sorprende che alcune forme di omosessualità¹¹, così come il travestitismo, siano stati percepiti come crimini prima ancora che come malattie. Se, infatti, ci si sposta sulla questione dell'ermafroditismo, facendo, dunque, riferimento all'ibrido sessuale dal punto di vista biologico e anatomico (cromosomico, ormonale e così via), tra il XVII e il XVIII secolo si vede come, nonostante i processi di medicalizzazione¹² comincino proprio in quel periodo storico, le cause dell'ermafroditismo continueranno a essere ricondotte a un «potenziale disordine morale, metafisico e filosofico» (Graille 2011: 56). Disordine morale non necessariamente legato, però, alla persona portatrice di tale condizione; le cause di questo ibridismo erano, difatti, ricondotte anche a un cattivo comportamento sessuale al momento del concepimento, come nel caso di rapporti sessuali consumati con una donna mestrata (*Ibidem*: 54-55).

- 14 Come asserisce Foucault, «per molto tempo gli ermafroditi furono dei criminali, o dei figli del crimine, poiché la loro disposizione anatomica, il loro stesso essere confondeva la legge che distingueva i sessi e prescriveva la loro unione» (Foucault 2006 [1976]: 38), laddove, fino alla fine del XVIII secolo, per “contronatura” si intendeva una forma estrema di ciò che era percepito “contro la legge”. In quel contesto, anche l'effeminato è spesso, difatti, associato al criminale; una persona che non segue la norma a causa della sua diversa identità sessuale viene dunque assimilata a chi compie atti che vanno contro l'ordine istituito, ossia illeciti, criminali.
- 15 Alla fine degli anni Sessanta del Novecento, il termine omosessuale, che aveva oramai una connotazione medica legata alla perversione, è stato sostituito gradualmente col termine gay (Mauriello 2012); da quel momento in poi, con l'emergere anche di una coscienza collettiva e dell'attivismo politico per l'acquisizione dei diritti, l'omosessualità sarà interpretata come orientamento sessuale distinto dall'identità (di genere) della persona. Nel caso delle persone transessuali, invece, è il corpo a essere svincolato dalla “essenza” dell'individuo; tale visione del soggetto transessuale, se da un lato ha aperto spazi discorsivi consentendo un allontanamento dal determinismo biologico, dall'altro non ha fatto altro che avallare un discorso, nato all'interno del contesto biomedico, sulla legittimità – resa possibile anche da un avanzamento della tecnologia medica a partire dalla metà del Novecento¹³ – di un cambiamento (demolizione e ricostruzione) della parte genitale al fine di consentire un riallineamento con la mente¹⁴. Il passaggio da un sesso all'altro attraverso la chirurgia non ha fatto che confermare un ordine discorsivo che, se da un lato interpreta il corpo come separato dalla mente, dall'altro, riafferma il binarismo di genere. Il fenomeno del transessualismo può essere dunque letto alla luce del processo di interiorizzazione di un ordine binario che inizia e finisce col corpo.
- 16 Se, in linea col pensiero di Badinter, «il bisogno di differenziarsi dall'altro sesso è un bisogno innato nell'individuo, non è l'effetto dell'apprendimento ma una necessità arcaica» e può essere considerato un vero e proprio schema cognitivo per la comprensione della realtà laddove «la conoscenza del mondo comincia con la classificazione e la distinzione» (1992: 98, trad. mia), vero è anche che questa dinamica di differenziazione, come numerosi casi etnografici mostrano, non sempre e non ovunque si basa sull' “ordine corporeo”. Ciò può essere riferito sia al fatto che in

numerose comunità esistono le varianti di genere non riconducibili al binarismo, o comunque non legate necessariamente all'ordine binario espresso dal corpo¹⁵, ma anche alla questione della femminilità e della mascolinità viste come “qualità” e, come tali, pericolosamente trasmissibili. La “contaminazione da contatto”, infatti, presso numerose comunità è considerata pericolosa per la capacità procreativa, poiché si ritiene possa causare sterilità.

- 17 Lo stesso Thomas Laqueur, nella sua analisi sulla scoperta del dimorfismo sessuale, racconta come, prima dell'Illuminismo e del modello bisessuato, anche nei contesti occidentali si riteneva che l'effeminatezza si potesse trasmettere, mostrando in questo modo i significati culturali legati ai sessi che con il riduzionismo biologico verranno a cadere (Laqueur 1990: 7). Se da un lato la verità della persona si è ridotta al suo corpo, dall'altro, paradossalmente, il corpo è venuto a essere inteso come un oggetto, una proprietà, un'unità distinta dal soggetto e dalla società (Le Breton 2007 [1990]). Tale paradosso ha reso possibile l'emergere del fenomeno transessuale, inteso anche come necessità di chiarezza del corpo al fine della comprensione del sé, processo individuale e collettivo al tempo stesso, perché frutto di una continua e incessante contrattazione tra l'interno (il soggetto interessato) e l'esterno (la società di riferimento).
- 18 Come sostiene Donna Haraway, nelle culture che si usa definire occidentali il “giusto” stato di una persona consiste nell'avere padronanza di sé, nel possedere un'identità, dal momento che «non avere la proprietà del sé significa non essere un soggetto e, quindi, non avere potere di agentività» (Haraway 1991:135, trad. mia). Se si opera nei termini di una *reductio ad corpus*, non avere un corpo “normale”, conforme, equivale a non possedere un'identità definita, la qual cosa di fatto mette evidentemente a rischio, quando non la annulla, l'*agency*¹⁶. Questa è una delle ragioni per cui in molti casi chi vive l'esperienza del transessualismo porta con sé l'esigenza di una definizione dall'esterno, da parte di chi “può” e “sa”, e qui mi riferisco alla biomedicina, dare un nome e quindi legittimare, validare l'essenza di quel sé. Allo stesso modo, possedere un sesso (genere) che superi l'ambiguità diventa tra le principali condizioni per accedere a quel sé.
- 19 Sempre nei termini di questa *reductio*, i soggetti transessuali, seppure inclusi nel termine ombrello *transgender* – coniato tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta del Novecento dall'attivista Virginia Prince (Valentine 2007; Stryker 2008) – sono da considerarsi una categoria particolare e distinta di persone transgender proprio in relazione alla loro necessità di cambio di sesso (rettificazione genitale), che rinvia a una precisa visione del sé in relazione al corpo (Mauriello 2013). In altri casi, includibili nella categoria transgender, i soggetti possono modificare il corpo senza ricorrere, tuttavia, alla riconversione chirurgica del sesso (RCS), dal momento che questi «non accettano il sé fisico come indicativo dell'identità di genere; piuttosto, percepiscono il corpo come malleabile, o come un testo sul quale possono inscrivere, marcare, segnare un senso interiorizzato del Self» (Gagné, Tewksbury 1998: 85, trad. mia).
- 20 D'altra parte, in vari contesti sociali e culturali e in diverse epoche è possibile individuare numerosi esempi di persone transgender, o, più correttamente, *gender variant*, che «in assenza della moderna medicina e tecnologia occidentale, erano meno soggette a un rigido scrutinio istituzionale e più libere di vivere la loro autonomia individuale» (Barnes 2001, trad. mia). Come scrive Charlotte Suthrell, «It also seems clear that the separation of sex and gender reflects Western cultural assumptions and does not form a satisfactory basis for cross-cultural studies, as notions of sex, sexuality

and gender vary significantly across societies» (2004: 161). Gli esempi che la letteratura etnografica ci mostra sono numerosissimi, con monografie piuttosto dettagliate sul caso degli *Hijra* in India (Nanda 1990), ma anche sui *Two Spirits*, cosiddetti *Berdache* (Roscoe 2000), presenti presso alcune comunità dei nativi americani, o, ancora, sugli *Xanith* in Oman (Wikan 1977), i *Sarin'ampela* presso i Vezo in Madagascar (Astuti 1998) e così via.

- 21 Questa “diversità nella percezione della diversità”, invita a riflettere sul fatto che le definizioni o le categorie, su cui si costruisce e fonda il reale, sono sempre le risultanti di produzioni discorsive e sono, pertanto, variabili, nel tempo e nello spazio. Diversa percezione, diverso approccio. Nei contesti succitati, le persone che incarnano una variante di genere occupano un posto specifico all’interno della comunità, che attribuisce loro sia ruoli e compiti ben precisi – di ordine materiale e simbolico – sia, in relazione a tali ruoli, una sorta di identità altra (si parla, non a caso, di terzo genere). Tali diverse visioni hanno consentito, e in alcuni casi consentono tuttora, la determinazione di alcune forme di inclusione sociale e, prima ancora che questa, hanno allargato – o forse sarebbe più giusto dire che non lo hanno mai ristretto – lo spettro delle identità. Uno di questi contesti è la città di Napoli, in cui sin dall’antichità è presente una categoria che incarna una variante di genere, quella dei cosiddetti *femminielli*.

3. I femminielli napoletani

- 22 Giovanni Battista Della Porta scrive dei *femminielli*, fornendo la prima testimonianza su questa figura, sul finire del XVI secolo (*De Humana Physiognomonia*, 1586) (Zito, Sisci, Valerio 2013: 26); nella sua descrizione, in cui si parla di “effeminati”, emergono alcune caratteristiche che ancora oggi connotano i *femminielli*. Che questi siano un fenomeno della città di Napoli – e in particolare del contesto del cosiddetto proletariato marginale, autodefinentesi *popolino* – con casi registrati anche fuori del contesto urbano, si pone in linea di continuità con la natura “liminale” di Napoli (De Matteis 2012; Niola 2003a, 2003b; Zito, Valerio 2013): si pensi alla sua maschera, Pulcinella, che incarna l’androginia e l’indeterminatezza (Niola 2003b), si pensi alla relazione con la morte, nella forma specifica del culto delle anime del Purgatorio (Niola 2003a); si pensi al suo patrono San Gennaro, le cui *potentia* e *praesentia* si manifestano attraverso uno degli elementi a configurare il femminile, lo scioglimento del sangue; quindi a santa Patrizia, poi alla sirena Partenope, arrivando a toccare le profondità di una città fondata miticamente da una figura doppia (Moro 2005). Questa “fluidità” della città ne fa un luogo paradossalmente postmoderno prima che moderno¹⁷, uno spazio in cui i confini assumono e hanno assunto una forma liquida, per dirla con Bauman (2000).
- 23 I *femminielli* incarnano una vera e propria variante di genere visto che sono uomini, almeno dal punto di vista biologico, che vivono come donne e si sentono tali. Vivere come donne per i *femminielli* significa riprodurre il modello femminile a partire dai ruoli che la cultura tradizionale vuole legati a questa categoria – aiutando le donne nei lavori domestici e occupandosi dei bambini – ma significa anche letteralmente “performare” il genere, in questo caso ovviamente il femminile, in modo istrionico ed eccessivo al punto da divenire caricaturale (Mauriello 2017a: 61). Il femminile incarnato in un corpo maschile e così rappresentato restituisce immediatamente, in questo modo, l’idea della natura performativa dei generi. I *femminielli* di fatto riproducono uno “stile

corporeo ideale” che, a causa di questo stesso processo di idealizzazione, diviene ipertrofico; l'eccesso performativo in questo caso si lega, inoltre, alla necessità di confermare un'identità che, a causa della sua natura liminale, trova evidentemente conferma e ragion d'essere nella rappresentazione e nella sovraesposizione, vale a dire in una costante messa in scena di sé in chiave esuberante (Mauriello 2017a: 61). Anche in questo caso, il legame con la città appare immediato: basti pensare all'idea di napoletanità, basata tutta su un'auto-rappresentazione ostentata (Belmonte 1989; De Matteis 1991, 2012; Mauriello 2016).

- 24 Nel corso dell'indagine si è anche rilevato che l'esagerazione e l'iperperformatività dei *femminielli* ne ha consentito l'inclusione in relazione al fatto che fossero invitati a partecipare agli eventi del vicolo soprattutto perché la gente «*pariava 'ncuollo a lloro*»¹⁸ traducibile con “si divertiva a loro spese, prendendoli in giro”. Ernesto detto “La Pacchiana”, un *femminiello* nato nel 1959 che ho intervistato più volte tra il 2011 e il 2014, dice a tal proposito:

Ci vedevano come dei giullari... noi facciamo sempre battute, facciamo divertire, sfottiamo tutti. Noi siamo così, fa parte della nostra cultura, noi teniamo testa a tutti. Abbiamo questa caratteristica che ci ha dato Dio. [...] Nella cultura popolare di Napoli non puoi stare per i fatti tuoi; la gente del vicolo vuole con sé i *femminielli* da portare alle “campagnate”¹⁹ alla “Candelora”, al matrimonio del figlio etc.: «Uè, vengo con l'amico mio *femminiello*, sai che risate che ci facciamo!!!».

- 25 E aggiunge:

Noi siamo allegri. La gente dei quartieri popolari ti accettava per l'allegria che portavi e anche per il modo con cui ti porgevi alle famiglie, con grande rispetto.

- 26 Alla mia domanda di come e se abbia “imparato” a essere nel modo in cui è, magari imitando qualcuno, lui mi risponde che, effettivamente, prima dell'adolescenza (indica un'età precisa, 14 anni) il suo atteggiamento non era questo, ma che ha cominciato ad agire così in pubblico dopo aver frequentato la comunità dei *femminielli* (che lui definisce alternativamente *femminielli*, *femmenelle* “dichiarate”, omosessuali “dichiarati”).

Tu ti comportavi come si comportavano loro, anche per non essere emarginato... tu ti metti in evidenza, ti metti avanti per non essere emarginato dal gruppo.

- 27 Vi sarebbe, dunque, una qualche forma di liceità condivisa, una sorta di accordo tacito, tra chi incarna la diversità e la mostra con libertà e coraggio (ed eccesso performativo) e chi questa diversità la assume e include deridendola al tempo stesso, a voler sottolineare la distanza da essa, l'irriducibile differenza. In questo medesimo senso, anche l'eccesso performativo dei *femminielli* crea distanza; il modo esuberante, oltre gli schemi, di dare mostra di sé potrebbe essere stata la chiave di volta ad aver favorito, con buona probabilità, l'inclusione di questa figura nella realtà sociale e culturale del proletariato marginale a Napoli (Mauriello 2017a: 61). In altre parole, la figura del *femminiello* racconterebbe, e non solo incarnerebbe, una realtà altra, una sub-realtà; sarebbe una maschera, o, meglio, un trickster.
- 28 Ecco che allora il ruolo dei *femminielli* nell'economia del vicolo²⁰ si spinge ben oltre il piano della realtà fattuale arrivando a quello simbolico, poiché conferma l'ordine del reale attraverso la sua pubblica dissacrazione, il suo quotidiano sovvertimento. L'eccesso performativo dei *femminielli*, dunque, sovverte e dissacra tale ordine poiché lo mostra in tutta la sua finzione e, al tempo stesso, il loro *status* identitario conduce all'investitura di una sorta di sacralità che, come accade presso numerose società non occidentali, caratterizza le figure liminali²¹, in questo caso dal punto di vista del *gender*

(D'Agostino 2010: 11; Mauriello 2014, 2017a, 2017b). L'accostamento dei *femminielli* al sacro non è, difatti, un caso unico: come prima accennato, vi sono diversi esempi, che l'antropologia ha indagato, di società non-occidentali in cui sono presenti figure che incarnano una variante di genere – con le opportune differenze che l'economia di questo studio non rende possibile analizzare a fondo – presso le quali tali figure hanno di fatto una relazione privilegiata col soprannaturale. Nel caso dei *femminielli* napoletani la loro identità “ibrida” e, dunque, liminale, li rende tradizionalmente beneauguranti e in qualche modo sacri (Mauriello 2017a: 62; Zito, Valerio 2010, 2013). E tradizionalmente, nonché in base a quanto rilevato nel corso della ricerca sul campo e attraverso le interviste, ancora oggi essi riproducono, mettendoli in scena, quei rituali che segnano le tappe fondamentali della vita, come ad esempio la nascita, il passaggio all'età adulta rappresentato dal matrimonio²², ma anche la morte (Mauriello 2014, 2017a, 2017b: 60; Zito, Valerio 2010, 2013).

- 29 Come scrive Gianfranca Ranisio, «la diversità del *femminiello* non è tanto collegabile al tema dell'omosessualità, quanto al valore simbolico della sua diversità, del suo essere una figura “liminale” e quindi tramite con la realtà ultraterrena e con la morte» (2013: 112). A proposito della relazione di questa figura con la morte e con i riti a essa connessi, Ernesto “La Pacchiana”, mi ha raccontato dell'abitudine di recarsi insieme ad altri “come lui” presso il cimitero di Poggioreale, a Napoli, il due novembre, giorno dei morti, per rendere omaggio agli artisti della cultura napoletana prendendosi cura delle loro tombe; mi ha anche detto dell'abitudine, nel corso di alcune occasioni che chiama *campagnate* (scampagnate), di mettere in scena il “pianto al finto morto” (Mauriello 2014: 442; 2017a: 60; 2017b: 212); infine, in relazione al culto delle anime del Purgatorio (Niola 2003a), ha parlato della chiesa di Santa Maria delle Anime del Purgatorio ad Arco, nel centro antico di Napoli, dove nell'ipogeo si trova, tra gli altri, il teschio di una donna, una principessa o una popolana, che per i *femminielli* è oggetto di culto, anche a causa della credenza nel potere, di cui questa figura femminile sarebbe dotata, di cambiare forma agli oggetti in base ai desideri del richiedente (Mauriello 2014: 444).
- 30 Celebrare nella messa in scena quei riti che per le persone “normali” rappresentano le tappe della vita serve a stabilire una sorta di “continuità con la normalità”²³ ma, al tempo stesso, in linea col pensiero di Gennaro Carrano e Pino Simonelli (Carrano, Simonelli 2013 [1983]: 163-70), a mostrare, anche inconsapevolmente, la natura culturale di certe pratiche ritenute naturali (il matrimonio, ad esempio, considerato “naturalmente” celebrato tra una donna e un uomo che andranno quindi a formare una “famiglia” anch'essa “naturale”). Ciò include anche alcuni dispositivi simbolici che segnano la differenza di genere, ad esempio gli abiti: i *femminielli* da me intervistati hanno dichiarato di sentirsi donne, nel senso di avere la consapevolezza della loro essenza femminile e, ciononostante, di non sentire la necessità di “travestirsi”.
- Si vede che sono *femminella*: più che togliermi le sopracciglia, mettermi un maglione rosa, tingermi i capelli, non faccio! (Ernesto “La Pacchiana”)
- 31 Di fatto, i *femminielli* tradizionalmente non indossano abiti femminili ma solo qualche accessorio²⁴; non modificano il corpo così come non modificano l'abito, nel senso che tradizionalmente “non si mettono nei panni dell'altro”, o, almeno, non completamente, confermando anche visivamente uno stato identitario che include entrambi i generi e che al tempo stesso supera la linea di confine che separa il femminile dal maschile.
- 32 A tal proposito, Eliade ci ricorda come il mito dell'androginia pensata dall'uomo primordiale sia una delle espressioni della perfezione e della totalizzazione²⁵, tant'è

vero che tale mito rinvia poi a «[...] tutto un insieme di cerimonie collettive che tendevano a riattualizzare periodicamente quella condizione iniziale, considerata il modo perfetto dell'umanità» (1976 [1948]: 439). Il travestimento rituale, le cerimonie con “scambio di vestiti” sarebbero dunque, in linea col suo pensiero, versioni attenuate del mito dell'androginia umana, mezzi attraverso i quali riacquisire una condizione di perfezione, che si esprime, evidentemente, nella doppiezza e quindi nell'annullamento della differenza intesa proprio come alterità. Anche Gabriella D'Agostino, nel saggio introduttivo all'edizione italiana, a sua cura, di *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*, fa numerosi riferimenti all'androginia e ai miti a essa correlati nel mondo greco (D'Agostino 2000: 11-61) e sottolinea come, in riferimento alla connessione dei *femminielli* con la sfera del sacro, lo stesso culto alla Madonna di Montevergine – meglio conosciuta dai devoti come *Mamma Schiavona* – celebrato in occasione della Candelora il 2 febbraio a Montevergine, nei pressi di Avellino, e tradizionalmente caratterizzato, in questa data, dal pellegrinaggio dei *femminielli*, possa essere posto in relazione con culti precristiani a divinità femminili tra cui la stessa Cibele, i cui sacerdoti «raggiungevano attraverso l'evirazione e il travestimento con abiti femminili l'unione estatica con la dea»²⁶; l'etimologia stessa del nome *Cibele* rivelerebbe la bipolarità di questa divinità, sospesa tra l'essenza (femminile) di madre terra e quella (maschile) di divinità del cielo (*Cibele* in ebraico e arabo significa montagna) (D'Agostino 2000: 45-46).

- 33 Ecco allora che, nel caso dei *femminielli*, l'unione di elementi dei due generi considerati, in una prospettiva eteronormata, mutuamente esclusivi, rende la loro essenza percepita non come sottrazione ma come aggiunta; non una mancanza, un'incompletezza, ma una sorta di doppiezza che, non a caso, è investita di sacralità. D'altra parte, questa figura doppia e liminale a Napoli viene a essere legittimata dal mito di fondazione – cui si accennava poc'anzi – per opera della sirena, il cui nome, tra l'altro, viene oggi utilizzato da alcune donne trans per definirsi (Mauriello 2013). A proposito di definizioni, in un suo saggio Patricia Bianchi (Bianchi 2013: 55-74) indaga proprio l'aspetto linguistico del termine *femminiello*, laddove il suffisso *-iello/-ielli* nella lingua napoletana verrebbe a indicare un'altra categoria di persone e non implicherebbe affatto un giudizio di valore negativo o diminutivo.
- 34 Nel corso della mia ricerca sul campo ho potuto constatare che in tal senso i *femminielli* si trovano in una liminalità anche linguistica laddove il termine al maschile, *femminiello*, viene utilizzato da chi *femminiello* non è, mentre tra *femminielli* darsi del maschile è semplicemente impensabile, per cui si è *femmenelle* sempre e comunque. Naturalmente, i *femminielli* hanno perfettamente introiettato questo doppio registro linguistico, anche se nel corso di qualche intervista qualcuno di loro²⁷ mi ha simpaticamente corretto: «*Femminella*, non *femminiello*. Che è *sto femminiello*, pare *friariello*!»²⁸.
- 35 Sebbene nell'uso comune la terminologia riguardo ai *femminielli* risulti piuttosto confusa, nel senso che dall'esterno essi vengono definiti indistintamente *femminielli*, *femmenelle* o, in senso spregiativo, *ricchioni*, termine, quest'ultimo, che nella lingua napoletana denota l'omosessuale passivo, essi non si considerano affatto gay, poiché associano questa categoria a uno stile di vita e sessuale che disdegnano²⁹. In quanto donne, infatti, desiderano sessualmente un uomo “vero”, non un omosessuale; allo stesso modo, avere una relazione, sentimentale e sessuale, con un uomo gay risulta loro assolutamente impensabile, poiché evidentemente associano in modo imprescindibile l'omosessualità con la femminilità (Mauriello 2017b). In più di un'occasione la risposta

alla mia domanda su una possibile relazione con un omosessuale o un altro *femminiello* ha (oltre che suscitato chiaro disgusto e visibile orrore) rivelato chiaramente l'idea che per un *femminiello* sarebbe come stare con un'altra donna, quindi essere in due. Essere *femminiello* significa, dal punto di vista dei ruoli sessuali, essere passivo, ossia "fare la donna" nel rapporto con uomini "eterosessuali", che per contro non sono considerati omosessuali proprio a causa del loro ruolo "attivo" (Mauriello 2012; 2017a: 62). Questo modo di intendere i ruoli sessuali riproduce l'idea che, come sostiene Teresa De Lauretis in linea col pensiero di Catherine A. MacKinnon, «la specificità sessuale in se stessa si è costruita insieme come una "differenza" e come erotica attraverso l'erotizzazione del dominio e della sottomissione» (1990: 119). Da questo punto di vista, è chiaro che i *femminielli* hanno interiorizzato un modello irrimediabilmente patriarcale che, sulla scia di un'economia binaria dei generi, pone il maschile sul piano dell'attività e il femminile su quello della passività, a partire dalla pratica sessuale.

36 Se i *femminielli* non si considerano gay per le questioni succitate, tantomeno si considerano trans (non fanno differenza tra transgender e transessuale); da parte sua, la comunità gay tende a rifiutare l'effeminatezza a causa delle sue frequenti "eccessive" rappresentazioni, dal linguaggio del corpo all'abito (Mauriello 2017a: 63)³⁰. Allo stesso modo, le donne trans, che siano transgender o transessuali, affermano la loro distanza da questa figura, in alcuni casi considerata "superata" e, in altri, intrinsecamente legata ai ceti meno privilegiati (Mauriello 2017a: 65). Le ragioni di tale distanziamento riguardano soprattutto la concezione del corpo: nonostante gli avanzamenti in ambito medico e chirurgico, i *femminielli* rifiutano di intervenire sul corpo per modificarlo. La loro autenticità identitaria si gioca, dunque, non sul conformismo corporeo a un ideale femminile ma su una serie di pratiche, atteggiamenti, linguaggi; in altre parole, sulla performance (Mauriello 2014, 2017b).

37 G. è un *femminiello* nato e cresciuto in una piccola località nei pressi di Napoli³¹. È un performer, canta e balla alle *tammurriate*³². Dal suo punto di vista, in città (Napoli), "per quelli come lui", c'è molta più libertà di essere ciò che si è senza dover subire lo scherno degli altri. Sa dei *femminielli* napoletani ma non li ha mai conosciuti, mentre conosce molte trans che «lavorano in casa», ossia che si prostituiscono. Mi racconta di non avere mai pensato di operarsi o cambiare il suo corpo, che gli piace travestirsi in occasioni speciali – mi porta l'esempio dello *spusarizio*, cui ha partecipato in più occasioni (la volta in cui ha "fatto la sposa" ero presente, mi ha invitato lui), in occasione del carnevale, o «quando va a cantare». Aggiunge:

Quando faccio gli spettacoli, li faccio più da maschietto; poi comunque il viso mio è da maschio! [...] Non ho mai sentito il bisogno di cambiare, ma di essere donna sì, a letto, per i servizi (per il fatto di svolgere le mansioni domestiche) [...] Le mie amiche che si sono rifatte io le vedo tutte infelici, poi per fare che cosa? La vita! (le prostitute). Che senso ha? Quelle che si rifanno secondo me lo fanno più per lavorare che per un reale desiderio di cambiare. Poi sono scontente perché poi ingrassano. Tutti gli ormoni... quando poi smetti le terapie... quindi poi tu lo perdi pure quel corpo, e questo è sinonimo di infelicità per loro... perché poi tu lo perdi.

4. Riflessioni conclusive

38 La figura del *femminiello* è indissociabile, per le peculiarità identitarie sopra descritte, dal contesto che l'ha prodotta e riprodotta. In alcuni luoghi della città di Napoli e del napoletano queste essenze "dissonanti" hanno trovato una loro ragion d'essere anche

in virtù di un certo modo di rappresentarsi nello spazio pubblico riflettendo la specifica modalità espressiva, abbiamo visto, del contesto in questione. La graduale sparizione di questa figura si deve, pertanto, anche ai mutamenti che hanno interessato la città. Diversa è oggi la struttura socio-economica dei *vicoli* di Napoli e per molteplici ragioni, tra cui figurano lo sviluppo della criminalità organizzata, l'immigrazione e la diffusione dei nuovi media (Zito, Valerio 2010, 2013) che hanno evidentemente contribuito al progressivo sfaldamento dell'*ethos* comunitario.

- 39 Il discorso sul corpo, però, torna qui con molta forza e qui va discusso nell'ottica di un diverso pensiero su di esso, dovuto all'avanzamento e alla diffusione, da un certo momento in poi anche nelle fasce di popolazione cosiddette popolari³³, delle moderne tecnologie mediche che, rendendo possibile la trasformazione del corpo, ne hanno modificato la percezione. Questi processi, congiuntamente, con buona probabilità hanno contribuito a rendere i *femminielli* i rappresentanti di una sorta di "antichità", riducendoli a figure non più tradizionali ma anacronistiche e, quindi, non appropriate al presente, dove evidentemente si rende necessaria, per gli stessi soggetti che vivono l'ambiguità, una certa chiarezza del corpo – intesa anche quale bellezza – oggi ottenibile, appunto, attraverso le moderne tecniche mediche e chirurgiche (Mauriello 2014, 2017a).
- 40 Alla questione identitaria, nel senso di una percezione del sé che è venuta a dipendere totalmente nella maggior parte dei casi da un corpo che si rende conforme, va ad aggiungersi quella legata alla sfera della sessualità, nella misura in cui in alcuni casi la scelta di sottoporsi alla rettificazione genitale è dettata anche dalla possibilità, da questa offerta, di elidere l'ambiguità non solo corporea ma anche sessuale. Come vi è l'adeguamento al corpo "normale", allo stesso modo vi è una tensione verso una sessualità "normale". Non a caso, nelle interviste alle donne trans l'aspetto della perversione è emerso in più di un'occasione, laddove l'ambiguità corporea non avrebbe mai potuto consentire loro una normale vita sessuale e sentimentale (Mauriello 2013).
- 41 La progressiva scomparsa della figura dei *femminielli* cui si sta assistendo negli ultimi anni e con particolare riferimento al contesto urbano napoletano, luogo principale e di elezione della mia etnografia, può dirsi dovuta, dunque, in primo luogo, all'insieme dei mutamenti culturali e sociali avvenuti all'interno del proletariato marginale di Napoli. Questo il luogo che nel passato aveva creato strategie inclusive per quella che qualche *femminiello* nel corso dell'intervista ha definito, rispetto a figure come la sua, "un'essenza". In secondo luogo, gli avanzamenti della tecnologia medica e chirurgica e il più generale processo di medicalizzazione della realtà hanno segnato un mutamento decisivo nel modo in cui le persone vivono l'esperienza del proprio corpo e, di conseguenza, del proprio sé. Tali tecnologie, oggi in grado di trasformare completamente le sembianze dei soggetti e legate all'emergere di quelle che Le Breton definisce «tecnologie dello sguardo» (2007 [2000]), sono a loro volta la causa e l'effetto di un graduale processo di mercificazione del corpo che ha fatto dell'ambiguità il «tabù dei corpi medicalizzati» (Morris 1995: 570).
- 42 I *femminielli* napoletani rappresentano un caso emblematico poiché si spingono oltre la questione corporea, la superano, la oltrepassano, ponendosi in questo modo su un piano essenziale, qui nel senso, letterale e pieno, di essenza e di esistenza. E lo fanno mettendosi in scena nella loro non conformità. In tale prospettiva – se quanto più il corpo si rende conforme al genere cui si sente di appartenere, tanto più si realizza

l'idea di se stessi – il caso dei *femminielli* napoletani incarna, allora, un diverso orizzonte simbolico, una verità della persona che contrasta l'ordine discorsivo egemone.

BIBLIOGRAFIA

- Agamennone M. (a cura di), 2017 *Canti liturgici e tradizione orale. Le ricerche dell'ultimo decennio*, Edizioni Fondazione Levi, Venezia.
- Astuti R. 1998 «“It's a boy", 'It's a girl!": Reflections on Sex and Gender in Madagascar and Beyond», in Lambek M., Strathern A. (eds.), *Bodies and Persons: Comparative Perspectives from Africa and Melanesia*, Cambridge University Press, Cambridge, UK: 29-52.
- Badinter E., 1992 *XY. De l'identité masculine*, Odile Jacob, Paris.
- Barnes W., 2001 «The Medicalization of Transgenderism», in www.trans-health.com/2001/medicalization-of-transgenderism/ (ultima consultazione 16/11/2016).
- Bauman Z., 2000 *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Belmonte T., 1997 (1989) *La Fontana rotta. Vite napoletane 1974, 1983*, Meltemi, Roma.
- Bereni L., et. al., 2012 *Introduction aux études sur le genre*, De Boeck, Bruxelles.
- Bianchi P., 2013 «Femminielli: storia di una parola tra gergalità e comunicazione antropologica», in Zito E., Valerio P. (a cura di), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli: 55-74.
- Bourdieu P., 1998 *La domination masculine*, Éditions di Seuil, Paris.
- Busi B., 2012 «Modificazioni. MGF, trans e inter-sex» in Marchetti S. et. al., *Femministe a parole*, Ediesse, Roma: 177-182.
- Busoni M., 2000 *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.
- Butler J., 2004 (1990) *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, Sansoni, Firenze.
- 2006 (2004) *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma.
- Califia P., 1997 *Sex Changes, The Politics of Transgenderism*, Cleis Press, New Jersey.
- Cantarella E., 2010 (1995) *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, BUR Rizzoli, Milano.
- Carrano G., Simonelli P., 2013 (1983) «Un matrimonio nella baia di Napoli?», in Zito E., Valerio P. (a cura di), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli: 163-170.
- Ceccarelli M., 2010 *Mamma Schiavona. La Madonna di Montevergine e la Candelora. Religiosità e devozione popolare di persone omosessuali e transessuali*, Gramma, Perugia.
- D'Agostino G., 2000 «Travestirsi. Appunti per una “trasgressione” del sesso», in Ortner S.B., Whitehead H., *Sesso e genere. L'identità maschile e femminile*, Sellerio, Palermo: 9-61.
- 2010 «Prefazione» in Zito E., Valerio P., *Corpi sull'uscio, identità possibili, Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Ed. Filema, Napoli: 5-24.

- Dall'Orto G., 2015 *Tutta un'altra storia. L'omosessualità dall'antichità al secondo dopoguerra*, Il Saggiatore, Milano.
- De Blasio A., 1993 (1897), *Usi e costumi dei camorristi*, Torre, Napoli.
- De Lauretis T., 1990 «Eccentric Subjects. Feminist Theory and Historical Consciousness», in *Feminist Studies*, 16 (1): 115-150.
- De Matteis S., 1991 *Lo specchio della vita. Napoli: antropologia della città del teatro*, Il Mulino, Bologna.
- 2012 *Napoli in scena. Antropologia della città del teatro*, Donzelli, Roma.
- De Simone R., 1982 *Il segno di Virgilio*, Azienda autonoma di cura, soggiorno e turismo di Pozzuoli, Pozzuoli.
- Eliade M., 1976 (1948) *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino.
- Ekins R., 2005 «Science, Politics and Clinical Intervention: Harry Benjamin, Transsexualism and the Problem of Heteronormativity», in *Sexualities*, 8 (3): 306-328.
- Fainzang S., 2013 «The Other Side of Medicalization: Self-Medicalization and Self-Medication» in *Culture, Medicine and Psychiatry*, 37 (3): 488-504.
- Fausto-Sterling A., 2000 *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York.
- Feinberg L., 1997 *Transgender Warriors. Making History from Joan of Arc to Dennis Rodman*, Beacon Press, London.
- Foucault M., 2006 (1976) *Storia della sessualità. Vol. 1. La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano.
- Ferrand M., 2004 *Féminin Masculin*, La Découverte, Paris.
- Gagné P., Tewksbury R., 1998 «Conformity Pressures and Gender Resistance among Transgendered Individuals», in *Social Problems*, 45 (1): 81-101.
- Garber M., 1994 (1992) *Interessi truccati. Giochi di travestimento e angoscia culturale*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Gilmore D., 1990 *Manhood in the making. Cultural concepts of masculinity*, Yale University Press, New Haven.
- Halberstam J., 1991 «Automating Gender: Postmodern Feminism in the Age of the Intelligent Machine», in *Feminist Studies* 17 (3): 439-60.
- 1998 *Female Masculinity*, Duke University Press, Durham.
- Haraway D., 1991 *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.
- Hausman B. L., 1992 «Transsexualism, Medicine, and the Technologies of Gender», in *Journal of the History of Sexuality*, 3 (2): 270-302.
- Herdt G., 1994 *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- Héritier F., 1996 *Masculin/Féminin, la pensée de la différence*, Odile Jacob, Paris.
- 2002, *Masculin/ Féminin II. Dissoudre la hiérarchie*, Odile Jacob, Paris.
- Kessler S.J., McKenna W., 1978 *Gender. An Ethnomethodological Approach*, The University of Chicago Press, Chicago & London.

- Laqueur T., 1990 *Making Sex. Body and Gender from Greeks to Freud*, Harvard University Press, London.
- Le Breton D., 2007 (1990) *Antropologia del corpo e modernità*, Giuffr  Editore, Milano.
- Marchetti S. et. al., 2012 *Femministe a parole*, Ediesse, Roma.
- Mauriello M., 2012 «Se sei gay non puoi essere femminiello! Note a margine su sessualit  e genere nel mondo gay napoletano», in Simone A. (a cura di) *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano: 97-109.
- 2013 «La Medicalizzazione dell'esperienza Trans nel percorso per la "riassegnazione chirurgica del sesso". Una ricerca etnografica nella Citt  di Napoli», in *AM - Rivista della Societ  di Antropologia Medica*, 35-36: 279-308.
- 2014 «*In corpore trans*. Dinamiche di inclusione/esclusione nel processo di medicalizzazione delle identit  transgender. Una ricerca etnografica nella citt  di Napoli», in *AM - Rivista della Societ  Italiana di Antropologia Medica*, 38: 437-456.
- 2016 *Drammi di genere. Femminile e maschile nel teatro di Raffaele Viviani*, Quaderni di "Civit  e Religioni", Edizioni Webster Libreriauniversitaria.it, Padova.
- 2017a «What the body tells us. Transgender Strategies, Beauty and Self-consciousness», in Rees Emma L.E. (ed.), *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London: 55-73.
- 2017b «Altri generi in performance. La rappresentazione dell'esperienza trans tra rito e teatro a Napoli», in *Annali 2013-2015*, Universit  degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli: 205-231.
- Moro E., 2005 *La santa e la sirena. Sul mito di fondazione di Napoli*, Imagaenaria, Ischia.
- Morris R.C., 1995 «ALL MADE UP: Performance Theory and the New Anthropology of Sex and Gender», in *Annual Review of Anthropology*, 24: 567-92.
- Namaste V., 2005 *Sex change, social change. Reflections on identity, institutions, and imperialism*, Women's Press, Toronto.
- Nanda S., 1990 *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*, Wadsworth, Belmont (CA).
- Niola M., 2003a *Il Purgatorio a Napoli*, Meltemi, Roma.
- 2003b *Totem e rag . Divagazioni napoletane*, Tullio Pironti Editore, Napoli.
- O'Brien J. (ed.), 2009 *Encyclopedia of Gender and Society (Volumes 1&2)*, SAGE Publications, Thousand Oaks, California.
- Ortner S. B., Whitehead H., 2000 (1981) *Sesso e genere. L'identit  maschile e femminile*, Sellerio, Palermo.
- Prosser J., 1998 *Second skins. The body narratives of transsexuality*, Columbia University Press, New York.
- Ranisio G., 2013 «Attraversamenti di genere e nuovi percorsi identitari», in Zito E., Valerio P. (a cura di), *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli: 107-127.
- Rees Emma L.E. (ed.), 2017 *Talking Bodies. Interdisciplinary Perspectives on Embodiment, Gender and Identity*, Palgrave Macmillan, London.
- Roscoe W., 2000 *Changing Ones. Third and Fourth Genders in Native North America*, Palgrave Macmillan, London.

- Rubin G., 1984 «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality» in Vance C.E. (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge and Kegan Paul, Boston.
- Shrage L. S., 2009 *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*, Oxford University Press, Oxford.
- Simone A. (a cura di), 2012 *Sessismo democratico. L'uso strumentale delle donne nel neoliberismo*, Mimesis, Milano.
- Staiti N., Bruni S., 2017 «Masmūdi e sūssīa. Le 'confraternite' femminili a Meknes (Marocco)», in Agamennone M. (a cura di) *Canti liturgici e tradizione orale. Le ricerche dell'ultimo decennio*, Edizioni Fondazione Levi, Venezia: 187-215.
- Stryker S., 2006 «(De)Subjugated Knowledges» in Stryker S., Whittle S. (eds), *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York: 1-17.
- Stryker S., Whittle S. (eds), 2006 *The Transgender Studies Reader*, Routledge, New York.
- Stryker S., 2008 *Transgender History*, Seal Studies, Berkeley.
- Suthrell C.A., 2004 *Unzipping Gender. Sex, Cross-Dressing and Culture*, Berg, Oxford & New York.
- Valentine D., 2007 *Imagining Transgender. An Ethnography of a Category*, Duke University Press, Durham.
- Vance C.E. (ed.), 1984 *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, Routledge and Kegan Paul, Boston.
- Zito E. et. al., 2013 «“Et io ne viddi uno in Napoli”. I femminielli, ricognizione storica e mitografica: spunti per una riflessione sull'identità di genere» in Zito E., Valerio P. (a cura di) *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli: 25-52.
- Zito E., Valerio P., 2010 *Corpi sull'uscio, identità possibili, Il fenomeno dei femminielli a Napoli*, Ed. Filema, Napoli.
- Zito E., Valerio P. (a cura di), 2013 *Genere: Femminielli. Esplorazioni antropologiche e psicologiche*, Libreria Dante & Descartes, Napoli.
- Wikan U., 1977 «Man Becomes Woman. Transsexualism in Oman as a Key to gender roles», in *Man*, New Series, 12 (2): 304-319.

NOTE

1. Per normalizzazione si intende qui la tensione all'identificazione e alla rappresentazione dei generi in un senso esclusivamente binario, femminile o maschile, in linea con quella che viene definita eteronormatività o norma eterosessuale (cfr. Mauriello 2017b: 206).
2. Anche in virtù dell'intrinseca distanza tra i saperi “dall'alto”, con le loro logiche definitorie e categorizzanti, e le percezioni “dal basso”, vale a dire, dal punto di vista emico, ossia da parte di chi vive in prima persona l'esperienza di un sé non eteronormato. In linea con Judith Butler circa le intersezioni politiche e culturali in riferimento ai generi (2004 [1990]: 6), è chiaro che i soggetti assumeranno la visione di sé che il contesto culturale e sociale restituisce loro. Ciò a sottolineare la complessità di una corrispondenza tra la formulazione delle categorie identitarie (livello definitorio) e il vissuto dei soggetti interessati (livello dell'esperienza), i quali non è detto affatto che si riconoscano in quelle categorie.

3. Come scrive Beatrice Busi «Nella geografia degli organi senza corpo ritagliata dal dispositivo eteronormativo, il cui funzionamento richiede una rigida separazione tra maschile e femminile, i genitali rivestono il ruolo del significante socio-sessuale per eccellenza» (2012: 177).
4. “Scoperte” è qui virgolettato a sottolinearne il carattere relativo, legato, dunque, ai contesti socio-culturali in cui tali “verità” sul corpo si sono prodotte.
5. Quando Butler parla della prediscorsività del genere sul sesso [2004 (1990): 12] lo fa per dimostrare come, sebbene il genere si sia costruito nel mondo scientifico-accademico come processo svincolato dalla biologia, esso resti, tuttavia, imbrigliato nell’ideologia biologica proprio attraverso l’opposizione sesso/genere intesa come natura/cultura. Esisterebbero, pertanto, un sesso biologico “vero” e il genere, socialmente costruito (Bereni *et. al.* 2012: 29). Laqueur, da parte sua, segue lo stesso ragionamento e parte dalla medesima prospettiva mostrando il sesso biologico in tutta la sua dimensione di processo storico-culturale (1990: 16). Questo ragionamento, ancora una volta, conduce a una riflessione sull’elaborazione delle categorie che, una volta istituite, vengono a regolamentare il vissuto dei soggetti.
6. Si tratta in questo caso soprattutto di *femminelli*, sebbene nel corso dell’etnografia io abbia incontrato e intervistato diverse soggettività presenti nell’acronimo LGBTQI.
7. La letteratura a riguardo è piuttosto corposa e inizialmente si intreccia a doppio filo con gli studi femministi e studi sulle donne, da cui gli studi di genere derivano. I *Gender Studies* cominciano a consolidarsi come disciplina autonoma negli Stati Uniti negli anni Ottanta e sarà negli anni Novanta e Duemila che la locuzione *gender studies*, con relativa traduzione, si diffonderà in molti altri paesi. Per un resoconto puntuale sugli autori, le autrici e i percorsi degli Studi di genere, si veda Bereni *et. al.* 2012. Per approfondire la riflessione antropologica a riguardo, si vedano almeno Ortner, Whitehead 2000 (1981), Busoni 2000. Si veda ancora, Herdt 1994; sulla costruzione della maschilità, si veda almeno Gilmore 1990. Inoltre, nell’ottica di una riflessione antropologica sul tema del femminile e del maschile a partire dalla definizione di «valenza differenziale dei sessi» si veda anche Héritier 1996, 2002; invece, per un’analisi sociologica sul dominio maschile con un riferimento dettagliato all’introduzione del modello androcentrico tra le donne della comunità kabila (naturalizzazione dell’egemonia maschile), si veda Bourdieu 1998.
8. La letteratura a riguardo unisce alle produzioni scientifico-accademiche le riflessioni prodotte all’interno dell’attivismo. I maggiori riferimenti teorici sul tema, che provengono dalla *Queer Theory* e dai *Trans Studies*, se in alcuni casi hanno sviluppato una prospettiva comune (soprattutto all’inizio del loro sviluppo negli anni Novanta del Novecento), successivamente, specie riguardo alla questione transgender, hanno intrapreso percorsi differenti e in alcuni casi addirittura contrastanti (Stryker 2006: 1-17; O’ Brien 2009). La stessa definizione di *Trans Studies* risulta ancora oggi complessa e soggetta a revisione e rielaborazione continue. Ad ogni modo, per quanto attiene a questo studio, e pur sempre all’interno del più ampio filone dei *Gender Studies*, la riflessione teorica parte da quegli autori considerati tra i fondatori della *Queer Theory*, vale a dire Michel Foucault 2006 (1976) e Judith Butler 2004 (1990), 2006 (2004), per poi interrogare autori e autrici che a vario titolo e in un’ampia prospettiva si possono far rientrare nei *Trans Studies*. Tra questi e queste, si vedano almeno Califia 1997, Ekins 2005, Feinberg 1997, Garber 1992, Halberstam 1991, 1998, Haraway 1991, Hausman 1992, Namaste 2005, Prosser 1998, Shrage 2009, Stryker 2008, Suthrell 2004, Valentine 2007. Vanno altresì considerati i lavori monografici, in ambito antropologico, che hanno indagato le varianti di genere nei vari contesti: si vedano almeno Astuti 1998, Nanda 1990, Roscoe 2000, Wikan 1977.
9. Si vedano, tra gli altri e le altre e in ordine cronologico, Foucault 2006 (1976); Kessler, McKenna 1978; Ortner, Whitehead 2000 (1981); Rubin 1984; Butler (2004) 1990; Fausto-Sterling 2000.
10. La questione della passività sessuale maschile associata alla femminilità, e quindi con un evidente segno negativo, ha radici antiche e già nella Roma imperiale, per un uomo libero, era un crimine; essere passivo in un rapporto sessuale omosessuale significava commettere, infatti,

reato di *inpudicitia* (Cantarella 2010[1995]): 154). La *pudicitia* a Roma era la verginità, sia femminile, sia maschile; in quest'ultimo caso, per verginità maschile si intendeva non essersi prestati a essere soggetti passivi di un rapporto omosessuale (*Ibidem*). Anche in quel contesto, la percezione “medicalizzata” dell'omosessualità vede come malattia non questa in sé, ma i casi di effeminatezza legati alla passività. In tal senso, l'effeminatezza dei *molles* viene a un certo punto percepita come malattia non del corpo ma della mente (*Ibidem*: 260). Per una nuova versione e diversa visione dell'omosessualità con riferimento anche al mondo antico, si veda il recente testo di Dall'Orto 2015.

11. Anne Fausto Sterling (2000: 10) parla di modello multidimensionale dell'omosessualità, intendendo che, all'interno del mondo omosessuale, coesistono realtà ed esperienze molto diverse tra loro.

12. Utilizzo qui il termine medicalizzazione in riferimento alla definizione che ne dà Sylvie Fainzang, che parla di «“medicalization” of social life» come di un concetto «first used to describe the process through which human conditions and problems or aspects of existence previously outside the realm of medicine are constructed, defined, and treated as medical conditions and problems. As such, they are placed under the authority of the doctors and healthcare professionals who diagnose and treat them. Medicalization thus designates the extension of medical jurisdiction into the social lives of individuals and is perceived as the medical management of a phenomenon that might have been - or which previously was - managed differently, by religion or law [...]» (2013: 489).

13. Il fenomeno del transessualismo è apparso sulla scena medica nei primi anni Cinquanta, a seguito della richiesta di alcuni per il cambio di sesso. Il termine “transessuale” è un termine medico, coniato in ambito biomedico; introdotto nel 1949 da D. O. Cauldwell nel suo articolo *Psychopathia transexualis*, fino all'inizio degli anni Cinquanta del Novecento includeva anche la pratica del travestitismo. Quando, pochi anni dopo, il transessualismo divenne una sindrome medica, dopo l'operazione di riassegnazione chirurgica di George/Christine Jorgensen nel 1952 per opera del dottore Harry Benjamin, allora il fenomeno assunse una sua dimensione propria e distinta dal fenomeno del travestitismo. Si vedano almeno Barnes 2001, Ekins 2005, Hausman 1992, Stryker 2008.

14. La riassegnazione chirurgica del sesso (RCS) è divenuta il modo attraverso cui, come sottolinea Judith Halberstam utilizzando l'espressione “tecnologia di genere”, la tecnologia medica è venuta a regolare il dimorfismo sessuale (Halberstam 1991).

15. Nei casi di deficit del diidrotestosterone (DHT) da carenza dell'enzima 5 Alfa reduttasi, particolarmente frequenti nella Repubblica Dominicana e in Nuova Guinea, i genitali maschili non sono formati alla nascita. Mentre negli Stati Uniti una tale sindrome viene immediatamente risolta chirurgicamente, presso le comunità ove si presentano questi casi si riconosce loro uno stato di “terzo sesso”. Al momento della pubertà, generalmente i caratteri primari maschili emergono e a questo punto i soggetti devono scegliere a quale genere appartenere. Sebbene essi vengano riconosciuti come terzo sesso, possono scegliere solo tra due generi (Fausto-Sterling 2000: 109).

16. Di fatto l'*agency* di questi soggetti si mostrerebbe con forza proprio alla luce del fatto di andare inizialmente contro la norma; l'inghippo sta proprio, a mio avviso, nella dinamica che porta poi, di fatto, ad adeguarsi a essa nei termini dell'apparenza di una forma, di un corpo conforme.

17. Cfr. Mauriello 2017a: 64.

18. Testimonianza di una interlocutrice di sessant'anni autodefinentesi membro del *popolino*.

19. Si veda dopo nel testo.

20. Con l'espressione “economia del vicolo” si intende un tipo di economia di sussistenza e fondata sul mutuo scambio di beni e servizi in cui offerta e domanda concernono la sola comunità del vicolo o del quartiere.

21. Sulla relazione tra liminale in senso di genere e sacro vi sono numerosi studi e ricerche che citavo poc'anzi, dagli *hijra* in India ai *two spirits* presso le comunità dei nativi americani. Altro caso significativo, quello del culto di Lalla Malika a Meknes, in Marocco; in questo rito di possessione i protagonisti/musicisti sono, oltre alle donne, gli uomini effeminati (Staiti, Bruni 2017).

22. Si veda, a proposito de 'O *spusarizio mascolino*, l'opera di Abele de Blasio (1993[1897]). Nel corso della mia etnografia ho partecipato a tre *spusarizi*. Nessuno dei tre ha avuto luogo a Napoli ma in alcune aree limitrofe del napoletano e in nessuno dei tre casi a sposarsi erano due *femminielli*. Invece, i protagonisti sono stati, di volta in volta, un *femminiello* (sposa) e un uomo transessuale (sposo), due uomini gay, un gay (sposo) e un *femminiello* (sposa). Ciò conduce alle seguenti riflessioni: in primo luogo, vi è stato un passaggio dai *femminielli* ad altre categorie incluse nell'acronimo LGBTQI; tale passaggio sarebbe la causa e l'effetto della progressiva riduzione di questa figura, se non, addirittura, della sua sparizione. In secondo luogo, in alcune circostanze straordinarie, quali lo *spusarizio* ma anche, ad esempio, la festa della Candelora di Montevergine (si veda dopo nel testo), si assiste a un'appropriazione e a una sorta di rivendicazione dell'identità dei *femminielli* da parte di alcuni membri della comunità LGBTQI, quando in circostanze e contesti ordinari i *femminielli* vengono considerati una figura *antica* nel senso spesso negativo di anacronistica (Mauriello 2017b: 217).

23. In linea con quanto rilevato da Gabriella D'Agostino, il contesto rituale «rappresenta un osservatorio privilegiato in quanto il suo statuto consente di “controllare”, proprio perché ritualmente assunti, azioni e comportamenti per i quali non c'è posto nella concreta prassi, fondata su una netta e chiara separazione, eliminando ogni *con-fusione*, tra il maschile e il femminile (2010: 8-9)». Allo stesso modo, i riti celebrati dai *femminielli*, sovversivi per il solo fatto di essere messi in scena da chi nel quotidiano decostruisce l'ordine binario, confermano questo stesso ordine.

24. Cfr. Mauriello 2017a, 2017b.

25. «Moltissime tradizioni rappresentano “l'uomo primordiale”, l'antenato, come un androgino [...] e versioni mitiche più tarde parlano delle “coppie primordiali” [...]» (Eliade 1976[1948]: 438).

26. Ancora oggi, il culto a Mamma Schiavona è tra gli elementi a configurare l'identità dei *femminielli*, con appropriazioni identitarie “illecite”, in questa specifica occasione, da parte di alcuni esponenti del mondo LGBTQI. Per approfondimenti sul culto della Madonna di Montevergine si veda Ceccarelli 2010; De Simone 1982.

27. In questo caso il mio interlocutore ha preferito restare nell'anonimato. Si tratta di un *femminiello*, di circa sessant'anni, nato e cresciuto a Napoli.

28. I *friarielli* (plurale) sono le infiorescenze della cima di rapa. Presenti soprattutto nel territorio campano, sono un piatto tipico della cucina napoletana. In questo caso, il mio interlocutore utilizza questo paragone per sottolineare l'inadeguatezza del termine *femminiello* usato al maschile, che rinvierebbe implicitamente a qualcosa di tipico, sì, ma anche e soprattutto di scarso valore.

29. Charlotte Suthrell (2004) nel suo libro mette a confronto il caso dei *two spirits*, cosiddetti *berdache*, con le altre categorie che incarnano una variante di genere nelle varie comunità; lei nota come, mentre per il caso dei *berdache* ciò che conta sono gli abiti e i ruoli, ossia ciò che materialmente una persona fa e che, evidentemente, distingue tra il femminile e il maschile (siamo dunque nella sfera del genere), nei contesti comunemente definiti “occidentali”, lei sottolinea, l'enfasi è data alla sessualità, che definisce o contribuisce a definire l'identità della persona. In effetti, nella lingua napoletana l'epiteto *ricchione* viene utilizzato per etichettare alcuni soggetti quando li si vuole offendere e denigrare. Il termine, che indica l'omosessualità passiva, viene utilizzato in senso offensivo nei confronti dei *femminielli*, ma anche delle persone trans mtf (*male to female*), dei soggetti gay e anche nei confronti di uomini eterosessuali. In quest'ultimo caso, ciò starebbe non solo a negare l'eterosessualità *tout court* ma svilirebbe ancor

di più il soggetto “maschio” per la questione della passività sessuale cui prima si accennava. Ciò a conferma, dunque, che quel che viene a essere percepito come elemento primo e centrale alla costruzione delle identità è la sessualità.

30. Nella comunità gay a Napoli si registrano numerosi episodi di discriminazione nei confronti dei gay effeminati. Questi soggetti, in modo significativo, sono chiamate *femmenelle* in senso spregiativo. Per approfondimenti si veda Mauriello 2012.

31. L'intervista è stata condotta da chi scrive nel 2011; l'intervistato aveva a quel tempo 48 anni. Il mio interlocutore ha preferito restare nell'anonimato.

32. La *tammurriata* è un ballo tradizionale, tipico di alcune zone della Campania, che segue il ritmo sul tamburo (*tammorra*).

33. Ne *La volontà di sapere*, il primo dei tre volumi sulla *Storia della sessualità* (2006 [1976]), nel descrivere il modo in cui alcuni dispositivi regolamentatori hanno attecchito nelle culture occidentali naturalizzando alcuni comportamenti soprattutto in relazione al sesso e alla sessualità, Michel Foucault individua una sostanziale differenza tra le fasce sociali. In relazione al “dispositivo della sessualità” – che include, naturalmente, anche una certa visione del corpo, un certo modo di percepirsi attraverso di esso – Foucault sottolinea, infatti, come gli strati popolari ne siano sfuggiti. Il perdurare nel tempo dei *femminielli*, in un contesto come quello della Napoli sottoproletaria, potrebbe essere in effetti dipeso da un certo ritardo nel sopraggiungere di nuovi, nel senso di moderni, “dispositivi interpretativi” a problematizzare e regolamentare tale esperienza identitaria (Mauriello 2017a: 65).

RIASSUNTI

I *femminielli* napoletani, parte della tradizione culturale di Napoli e del napoletano, possono essere considerati, seguendo la terminologia corrente, soggetti che incarnano una variante di genere. In relazione a questa “esperienza del sé”, esplorata da chi scrive nel corso di quasi un decennio di ricerca sul campo, il presente lavoro indaga sui modi e i tempi in cui nei contesti cosiddetti occidentali si è costruita e consolidata l'idea di devianza, dal punto di vista sessuale e di genere. Attraverso l'analisi antropologica dei “corpi dissonanti”, una metafora a indicare la diversa modalità, per alcune soggettività, di vivere l'esperienza del proprio sé rispetto a un ordine costituito, l'indagine mostra la natura culturale, processuale e storica dei principi di “giustizia” e “ordine” relativi al corpo e ai suoi atti. In riferimento ai processi di normalizzazione, interni alla comunità LGBTQI, che si attuano, per alcuni soggetti transgender, anche attraverso un corpo che oggi può cambiare, modificarsi e trasformarsi senza soluzione di continuità, e che conducono a una risignificazione delle identità che passa dal corpo e da una diversa esperienza di questo, il presente lavoro mostra come i *femminielli* incarnino uno sguardo diverso sull'esperienza di sé e rappresentino oggi un caso di resistenza culturale.

The Neapolitan *femminielli*, part of the cultural tradition of Naples and its surrounding area, can be considered, following the current terminology, subjects who embody a gender variant. In relation to this “experience of the self”, the author, who has spent almost a decade engaged in field research, here investigates how and when the idea of sexual and gender deviance was constructed and consolidated in so-called Western contexts. Through anthropological analysis of “dissonant bodies”, a metaphor to indicate the different modality, for some subjectivities, of experiencing the self with respect to a constituted order, the analysis shows the cultural,

processual and historical nature of the principles of “justice” and “order”, relative to the body and its acts. In reference to the normalization processes within the LGBTQI community – which also come about, for some transgender subjects, through a body that can today change, modify and transform itself seamlessly – and which lead to a re-signification of identity through the body and having a different experience of it, the present study shows how the *femminielli* embody a different gaze on the experience of the self, and today form a case of cultural resistance.

INDICE

Keywords : gender variance, identity, transgender, ethnography, Naples

Parole chiave : varianti di genere, identità, transgender, etnografia, Napoli

AUTORE

MARZIA MAURIELLO

Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”

marziamauriello@gmail.com